

宮城教育大学機関リポジトリ

## 道徳概念の問題 四

著者名(日)	太田 直道
雑誌名	宮城教育大学紀要
巻	43
ページ	245-262
発行年	2008
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1138/00000122/">http://id.nii.ac.jp/1138/00000122/</a>



## 道德概念の問題 四

### ——レヴィナスにおける逆説の道德——

#### 14 他性の道德について

精神の内面性の道德は、自己の葛藤と焦燥の問題を際立たせるが、同時に他者にたいする態度の問題をも巻き込む。道德は自己と他者との関わりをその根源的意味の場へと追いつめ込む。われわれは内面性と他者との関係をめぐりこの問題にたいして、レヴィナスの思想を辿ることによって考えてみよう。

道德をめぐり彼の言説にはわれわれの「常識」を震撼させるものがある。レヴィナスは確かに道德のフィールドに仕掛けられた地雷のような存在である。彼のいうことが正しければ、われわれは道德の意味と論理とを変更させなければならないのかもしれないのだ。

本稿はレヴィナスの思想構造の解明を目指すものではない。興味深くはあるが困難なこの課題を、今われわれは立ち止まらないで通り過ぎよう。そして、道德に向けられた彼の諸命題を抽出し、その意味妥当性をわれわれの論理のサイドから考察してみよう。この試みは既成概念の転覆を巻き添えにせざるをえないとともに、現代が抱えている根源的病理の解明のためのヒントを与えるものと期待できるからである。彼の極限的なまでの他者倫理は、学位取得論文である『全体性と無限 Totalité et Infini Essai sur l'extériorité』(Martinus Nijhoff Publishers, 1961) (以後、TIと略記)と後期の著作である『存在するとは別の仕方であるいは存在する』この彼方へ Autrement qu'être ou au-delà de l'essence』(Kluwer Academic, 1974) (以後、Autと略記)においてもっとも包括的に語られている。それゆえわれわれは、これら二書を取り上げ対比することによって、彼の問題提起に立ち会おうと思う。レヴィナスの思想には西欧的ギリシア的なものを突き抜けて、ユダヤ的な

太\* 田 直 道

もの、民族の魂と思われるもの、そして殉教者のものが色濃く表れている。しかしそれだけであるなら、われわれの関心を大きくは引かないし、彼の思想に滞留させる力ともならないであろう。そうではなく、このユダヤ的思想はわれわれの倫理的精神の深部を激しく襲い、揺さぶるのである。彼の思想には、その言葉の逆鱗性によってわれわれの心をひりひりとさせながら、或る不可思議な共感性(キルケゴールなら共感的反感・反感的共感と言うだろう)によってわれわれの思索を引きずり込む力がある。そしてそこには、現代の倫理的問題の核心を衝くものがあると思われる。それゆえわれわれは、レヴィナスが予感的に描きあげた道德的イマージュを手がかりにして、現代における道德的葛藤の世界に迫りたいと思うのである。現代が道德におけるモデルネに別れを告げる地点にまでさしかかっているとすれば、彼の徹底した受動的後退の道德は、近世の能動的主体の道德に反逆し、コペルニクスの転回とも言えるべき斬新さで道德におけるポストモダンを呼び入れた思想として評価されるであろう。

彼の思想テーゼは「存在は外部性 l'extériorité である」(TI 266) という命題によって集約される。外部性は対面性すなわち對他者性に言い換えることができる。他者の方向を向き、他者に直面することが存在の本義だといのである。この対面は自我が誰かをじろじろと眺めるような視覚ではない。そうではなく、自己と他者が絶対的に分離されていないが、他者が自己の前に不意に顔を出現させるという事態をいう。このような外部性が、人間の自己の内部性を圧倒ししり込みさせること、ここにレヴィナスの根本的洞察がある。他者が意味するものは何も他人に

\* 社会科教育講座

止まらない。他者は、自己が直面せざるをえない精神的存在全般を言い表わす汎通的理念であり、しかもその表層（顔）の背後に自己の権能をはるかに超える無限性と超越性を蔵するもの、自己にたいする「絶対者」として現われるものである。

他者が現われることによって世界は全体性と無限とに二分化される。全体性とは、自己がその中心にあり、自己の権能が及ぶことにより自己が主体的能動的にかかわることのできるような世界である。このような世界はわれわれが慣れ親しんできた世界であり、それどころか目指されるべき世界だと受けとられるかもしれないが、レヴィナス哲学のすべての狙いはこの全体性世界を余すところなく封じ込め、その非道德性を暴露することにあるのだ。

全体性は「同レ・メム」の立場によって成り立つ世界である。ここにいう同とは、自己同一 *l'identité*、すなわちある項が関係の出発点に絶対的に止まることをいうが、このような性格をもつ項とは自我 *le Moi* に他ならない。自我こそは自己同一である。「自我はまさに同の最たる者として顕現する。世界という他なるものに対抗する自我の様式は、世界をわが家と見なしてそこに実存しつつ滞留し、自己同定することである」(TI 7)。彼は自我中心性による世界図式を、全体性、すなわち同の世界という言葉で表現したのである。同の世界とは、自我が世界のなかに居座り（世界を住いとし）、そこに身体、家、労働、所有、家政を繰り広げ、おのれの権能の及ぶ範囲を同化しようとする、そのような世界である。同は体系（社会）を形成し、他者を自我すなわち自己同一者の内部に巻き込む。したがって自己利害を事とするこの現実社会の中には「他者」はいないというべきであろう。彼はこのような全体性の概念が西洋哲学の世界観を牛耳ってきたという。

まず彼のめざましい発言は、この全体性問題を戦争 *la guerre* から開闢しようとするところにある。「哲学的思考にとって存在は戦争として顕現する」(TI IX)。なぜなら存在とは苛酷な現実であり、この苛酷さが人間の現実世界の平和のヴェールを剥ぎ取るからである。戦争はそれまで自己同一性のうちにつなぎとめられていた諸存在を変動に巻き込む。戦争は同の世界を破壊する。その場合、戦争は共同性を瓦解させ法を拒むが、戦争者のおのれの自己同一を貫徹する。戦争は最も激しい自己中心主義であり、他者の征服であ

る。無論、レヴィナスは戦争の苛酷さを拒否することによって同の世界に返ろうとしているのではない。そうではなく、同の世界の秘密を解き明かすこと、そしてこの世界の対極にある他の世界、無限の世界を導出することに狙いがあるのだ。彼は、戦争はその苛酷の炎によって純粹存在についての純粹経験をも生起させる、とさえいっているのである！（TI IX）

レヴィナスのすべての思想的営為は無限 *l'infini* の前に立つ人間の状況を見据えることであるといっても過言ではない。無限は全体性 *la totalité*、すなわち現存する世界の対極にあり、それを超越する。自己に対しては他者、諸存在にたいしてはエレメント（元基）、歴史にたいしては（歴史も一個の全体である）終末 *l'eschatologie* が無限の具体的な現われである。終末が無限であるのはそれが一切の歴史を超越するからである。これら他者、エレメント、終末が無限において語られるものである。無限は存在するすべてのものを超えており、存在の外部にあるものである。それは存在ではないから名状不能である。後期の彼はそれを「存在するとは別の仕方で」と形容する。存在ではないが、存在に寄り添うもの、それが彼の無限イメージである。彼はこの無限こそが道德の体験 *l'expérience de la morale* を成就するという。無限において思考は常に他なるもの、すなわち外的なものを追い求めるが、この外的なものに自己がその運命を握られているという、その逼迫と必然性が彼の考える道德の根拠である。その意味で彼の道德論は無限のうちに根拠と理由をもっている。そしてこの無限性は何よりも他者（の顔）において具現するから、彼の哲学的立場は、他者を具体的な媒体とする「外部性あるいは超越の輝き *l'éclat de l'extériorité ou de la transcendence*」(TI XII) の描出の思想でもある。

道德は主体の自発性によって生まれるのではない。逆である。他者の現前 *la présence d'autrui* によって私の自発性が審問されることが道德なのである（TI 13）。他者は私の意に反して私の前に立ち、私の自我、私の思考、私の所有を審問する。私と他者との間には何のつながりもない。分離における絶対的位相差（他者への連絡を何もたないこと）が両者の「関係」であり、この関係のもとにあることによって私の倫理的行為が可能なものとなる。

彼は、主体がこのような関係のもとで他者を迎えることを迎接 *l'accueil* と

呼び、そのあり方に注目する。迎接はたんなる受け入れではない。それは主体が胸襟を開いて他者を受け容れることであり、しかもその他者を通じて無限性そのものを自己のうちに呼吸のように吸い込むことである。主体は迎接によって無限に触れることができる。逆にこの他者の迎接がなければ、主体は全体性のくびきに繋がれたままにとどまる。それゆえ、迎接は歓待性 *l'hospitalité* でなければならない (TI IV、ちなみに後期の『存在するとは別の仕方で』において歓待性は影をひそめ、代わりに可傷性が際立ってくる)。歓待性とは主人が家にいて客人をもてなすことである。主体性はそのように不意に到来する他者を迎接する。このような経緯が無限への入り口だということである。歓待性は自己の勢力の限界外にあるものに向かうがゆえに志向的ではありえない。他者の現前が表す存在への降下、他動性の荒々しさ、存在の剰余、驚異的なもの、これらが無条件に受容することが無限への迎接の倫理である (TI VII)。

レヴィナスはこの迎接において倫理が発生するという。倫理とは「形而上学的外部性 *l'extériorité métaphysique* の尊重」(TI III) に他ならない。この外部性は根源的かつ一方的であって、主体のあらゆる力を越えるゆえに激越である。彼には来訪者が誰なのかわからない。そのような激越な来訪者を怪しまずに歓待することが倫理なのである。倫理的諸関係はもとより超越への志向性をもっており、超越をその極限にまで推し進める。彼は、倫理は「光学 *l'optique*」だという。それは視線のようなものであり、その視線は眩しさのなかにある光源を見つめる。それゆえ倫理とは絶対受容である。絶対的に他なるものを真実として認めることが倫理の唯一の意味である。

この外部性の問題は、『存在するとは別の仕方で』では「過ぎ越し *le passage*」の問題として自覚される。過ぎ越しはレヴィナスの断固たる思想的立場を表わす概念である。過ぎ越しとは彼岸への橋を渡ることである。他性道徳は主体の彼岸を過ぎ越すことによって到来する。ところが彼はさらに、存在そのものの彼岸にまで過ぎ越しを求めるのである。彼は哲学の営みを、「存在に感染せざる神の声を聴く」と *entendre un Dieu non contaminé par l'être* (Aut 10) だと言い切っている。存在をも越えることが彼の課題なのだ。そして、神の声は存在の向こう側から聞こえてくるのだ。注目すべ

きは、哲学から存在を切り離そうとする彼の戦略である。存在に感染しないこと、存在とは他なるもの、存在することの彼方に向かうことが彼の仕事なのである。つまり、存在することから「過ぎ越し」もう一つの次元に向かうことが哲学の営みであり、彼の考える精神の倫理性なのだ。この次元はすでに存在ではないから、そのあり方について示すこともできないし（あり方を問うという発想がすでに存在論の枠に嵌っている）、在るという言葉を用いることもできない。過ぎ越しにおいては、われわれは自らの事実性 *la facticité*（現実存在）を解体し、別の仕方 *autrement* の態度を保持しなければならぬ。存在するとは別の仕方では存在することではないが存在しないことでもない。存在の連関を問う弁証法は斥けられるが、*to be or not to be* の問いかけも除外されるのだ (Aut 14)。彼の *l'être autrement* に付き従っていけばわれわれも言葉を失うのであるが、それでも *autrement* からわれわれは強い倫理的必然性を嗅ぎ取ることができる。この語りえぬ事態を語るのが「過ぎ越し」である。外部性は過ぎ越しにおいて具体化される。われわれは倫理の光源に吸い寄せられて、自らの存在を過ぎ越さなければならぬ。我々が倫理的行為 *＝* 道徳でないことは当然であるが、内存在も、生きる努力 *conatus* も、あらゆる徳目も、理性的な平和も道徳ではない。それゆえ、過ぎ越しは運命的に「精神の息切れ *essoufflement de l'esprit*」(Aut 16) を伴うのである。過ぎ越しは絶句しつつ語ること、震撼しつつ語ることなしでは語りえない世界、存在の真空世界に脱出することである。

主観性から他性へと過ぎ越すこと、ここにレヴィナスによる哲学のコペルニクスの転回がある。主観性の定式は哲学の公準というべき地位を担ってきた。主観的内在論の思想はカントにおいて定式が与えられた。カントは、「対象に届くことのない精神の活動性という観念を親しみあるものとした」(TI 163)。私は考えるという根源的統覚の働きは能動的な主観による世界構成を導き出した。ヘーゲルは絶対精神の弁証法的自己展開の思想によってカントの主観主義を斥けたが、より一元的な世界構成の道を歩んだ点ではカントと同系である。さらに、フッサールの現象学的志向性の言説もハイデガーの現存在分析も思考作用による世界構成という点では共通である。レヴィナスはこれらの思想のすべてに逆らう。世界は構成しえないのである。あたかも彼



はひたすら世界からの後退と尻込みが哲学なのだといわんばかりである。

彼は問うことすら拒絶する。問いは成り立たない。他者は不意に、主観が問う構えを見せる前にすでに出現し終えているから、あらゆる問いにたいして先手を取っている。逆に他者が主観に審問するのである。何かと問うことは「何として」と問うことであり、現出それ自体として捉えないことである。

問いによっては何も明らかにならない。「誰ですか」は問いではなく、問われる相手はすでに現前している (TI 156)。問うことは主観の認識的能動的態度だったのである。他者の出現の前ではこの認識論的態度は効き目が無い。他性とは他者の襲撃、荒々しさ (暴力) la violence に他ならない。たとえ他者が天使であつたとしてもこのことには変りはない。他者の出現は自己のあらゆる能力を超えているがゆえに暴力なのである。他者の出現の前に自己は怯み、逃げ出そうとする。しかし他者はそのような自己を捕え審問するのである。道徳性とは、そのような他者から自我が逃げ隠れできないということのうちに (TI 223)。私は世界を構成するものではなく、たとえ貧者であらうと異邦人であらうと襲いかかる彼らにひたすら奉仕せざるをえないということのうちに、私の善良さがある。私は内面性と自我の立場に立ちえない。

他者のために存在すること、それが私の善良さなのだ。他者のために実存するとき私は自分のために実存するのとは別の仕方で実存するということ、これが道徳性に他ならない。道徳性は他者に関する私の認識をすっぱり包み込んでいる。…他者に関する私の認識をこのようにすっぱり包み込む超越が道徳意識である。形而上学の本質が超越することであるなら、道徳意識が形而上学を成就することになる (TI 239)。

## 15 自己の脱構築

道徳は自己の内面性の規準を問う営みであった。自己のなかに普遍的価値を見出し、この価値を基軸として自己を構成すること、このことにわれわれは道徳の意味を求めたのであった。ところがレヴィナスはこの内面性の構築

を拒絶するのである。はたしてそのような道徳は可能なのだろうか。われわれは彼の他性道徳を受け入れることができるのだろうか。このことを考えるに当たって、われわれは彼が示した特異な道徳カテゴリーを検証し、自己あるいは主体にとって他者とは何であるかという問題に迫ることによって、判断材料を整理してみよう。

可傷性——彼の切り替えの要点は、道徳を心的問題としてではなく、身体的問題として捉え直すところにある。彼の道徳観、それどころか思索の全体は身体的な生の状況を見つめ、その超越的な性格と働きを主題にしようとする眼差しにある。精神は内部性 (内存在) であるのに対し、身体は外部性を基本特徴とする。外部性とは存在が外界に向かって表出し、現出することである。現出したものは名のことなくすでに正体を曝け出している。言葉は現出より遅れるのである。それでも現出する者は発語しなければならぬ。身体は視覚によってその存在が認められるのではなく、「言葉」において自己を曝すのである。言葉は内部性をではなく、受動と歓待を語る。この発語は何者も生み出さないが、自己の宿命を語る。この発語は、私は何者であり、どこにいるかというようなことを語らない。私は他者に曝されており、他者から責めを負わされていることを語るのである。身体的な実存者は自己の由来について知ることも求めることもできない。

「主体の受動性はもっとも受動的なものであり、引き受け不能なものである」 (Aut 92)。自己はひたすら受動性でしかありえない。自己の受動性とは、何ものをも能動的に引き受けることなく、善良さと苦しみのうちに自己供与することだという。それゆえ、主体性は能動性ではない。「主体性は可傷性 la vulnérabilité (傷つきやすさ) である、主体性は感受性 la sensibilité である」 (Aut 92)。苦痛のうちに他者を受けとめること、これが可傷性の示す自己のあり方である。それではなぜ自己は他者に対してひたすら受動的であり、能動不能なのだろうか。このもっとも深刻な問いに対して、彼は近さ la proximité と曝け l'exposition の概念によって答えようとする。自己にとって宿命的なことは、他者が距離をとって遠くから接してくれるということがないことである。他者は切迫し自己の面前に現われる。隣人は不意に近さにおいて強襲する。この近さは自己にとって強迫 l'obsession (つきまとい) であ

り、そのために自己は痛み *la douleur* を覚える。こうして、自己の主体性は受動性に突き落とされる。そのような受動性を甘受せざるをえないのは、自己が身体であり、逃れることができず、痛みのうちに他者に曝されざるをえないというひりひりとした状況のゆえだというのである。

糧——それでは身体とは何か。意識と表象から生そのもののへと反転させるもの、大地による生存を促すもの、見通しではなく接触によって生きるもの、表象の意味付与にたいする恒常的な異議申し立てである。身体は「～によって生きる *vivre de* …」(TI 87) という生き方をするものであり、「～についての意識」という構えをとるのではない。身体によって、主体は意識である前に生であり、考える前に生きることができなければならない。そして身体は享受 *la jouissance*、すなわち糧 *la nourriture* の恵みにその起源を有している。道德の根拠に享受—糧を導きいれたことはこの思想の最大の特徴の一つであろう。生は地の糧のみならず天の糧をも享受している (TI 86)。生とは享受であり、それは労働によって生きるのでもなければ、所有によって生きるのでもない。享受は生の根源的構制を表しており (活動がそれをもたらずのではない)、～によって生きるという構制、栄養を供給されることがその条件である。われわれは苦しみや喜びによって生きる、パンによって生きる。パンが生きるものに生を与えるのである。それは栄養のみならず、元氣をも勇氣をも与える。それゆえ享受は生の内容を包摂している。糧は栄養摂取以上である。それは生の優美さ、見られ味われる生の歓喜を可能にする (TI 82ff)。

享受は自己同一的な自我を震撼させ、自我中心性を挫く。享受はいわば内面性として生きる自我の島に四方八方から打ち寄せる波のようなものである (TI 121)。意識の生は配慮と不安であるかもしれないが、享受が与える幸福はどんな不安よりも強い。享受は糧を受けとることにより、生きることの幸福、呼吸し、見、感じることの幸福を人間に与える。人間にはこの享受を受けとうとする欲求 *le desir* がある。欲求は生が依存するものを享受しようとする働きであり、欠如でも受動性でもない。人間存在は欲求を好み欲求をもつことができるゆえに幸福である。生とは自分が依存しているものを好むという事態に他ならない。そして、このような欲求を抱くや人間は全体的

世界の諸関係の外部に目を向け、そこに身を置こうとするのである。欲求は欲望 *le desoin* とは異なる。欲望は社会的関係のなかにあり、作為的取得的である。それにたいして欲求は自己が他性的な世界から切り離されているにもかかわらず、来訪を受けることができるということへの期待である。欲求は、人間がこの世界から分離されているにもかかわらず、その世界によって養われているということを証している (TI 88)。

それでは享受のこの欲待性と曝けによる可傷性とはどのように繋がるのであろうか。享受とは他者から糧を受けることであるが、この糧は他者の所有物といったものではない。糧の源は人間を包むもの、大地と天空であり、それ自身の厚みもち、事物が主体に到来する際の起点、根拠となるものである。それはいわば実在の裏面、存在の内臓、全面的に匿名のもの (TI 105) であり、海や風や光や都市として現れるものである。彼はこのような源泉、環境としての恵みの場をエレメント (原基 *élément*) と称し、ここに他者性の根源を求めた。糧はエレメントから発し、パンとなり、他者をつうじてやってくるのだ。他者は糧の媒介者にすぎない。それゆえ糧はたんなる獲得物でも有用性でもなく、物資であることの背後にある無限性そのもの、人間を包む包括者にまっすぐ通じているのだ。人間はエレメントのうちに住むがゆえに糧を得るのであるが、このエレメントに向かう関門が他者の迎接だったのである。

エレメントを享受することが感受性である。この感受性はエレメントの吸収であることによって自我中心性を震撼させる。自我はエレメントにたいする抗体をもたない。感受性とは無限なものに包まれて、有限的なもの (この葉の緑) に満足すること、そのものの背後にある純粹成素を享受することである。感受性は糧を「対象」として目指すのではない。対象としての糧のあり方は感受的な享受において形を失い、エレメントのなかに消失していく。私はこの町や通りを思考することなく迎え入れる。私は自分が存在する地平に、「支えられるという姿勢」によって結ばれている。エレメントはイリヤにまで延長し、享受は異邦の大地に迷いこむ (TI 108ff)。感受性はこのような享受において、無限性を吸収すると同時に自我の自己同一性を崩壊させる。感受性が主体の破壊であることは『存在するとは別の仕方』において

いっそうはつきりと示される。自我主体は享受において満足するのではなく、「侮辱に、傷に曝される」。自己同一性が破損され、外傷を負う。このような敗北こそが享受における自己である (Aut 40)。

ここには自我に対する情動の根源性の思想がある。情動が道德の本来的なものを担うとされるのである。そこでは認識的な態度は意味を持つことができない。すべての出来事は意識に先行し、知性を「過ぎ越す」からである。思考は自発するのではなく、音に似た媒体の内で自分を見直すばかりである。不意に到来し、一種の驚きに突き動かされて思考は享受の渦巻きのなかで切り揉みさせられる。

身代わり——自我の崩壊はさらに「身代わり la substitution」にまで進む。身代わりは不思議な用語であるが、彼の道德論において重要な役割をはたす(数学では代入と訳されるように、道德的代入と理解することができ)。他者は私にとって脅威として現れたが、それは何も他者が強大で強権的であるからではない。他者はむしろ貧者、異邦人、弱者なのである。私の面前に現れるこれらの他者は身に纏うそのぼろによって私の自我を窮地に追い込むのである。

他者の出現によって、私はおのれの自己同一性を排して他者の身代わりを受け容れなければならない。それが私の道德性、すなわち「受任」であり、それは自我の本丸であるおのれの実践と知を明け渡すことに匹敵する (Aut 13)。身代わりはある他者の代わりに働くことではない。そのような部分的対応は全体性のなかでの交代であり、道德的超越ではない。自我の可傷性、自己同一性の破産が身代わりの意味であり、自己の主体性を他人のために差し控えることがその行為である。他者の出現によって自己の主体性が滑り落ちること、自己が息切れし、自らの呼吸ができなくなることが身代わりである。「精神の息切れ、内存在の我執からの超脱、根拠も報いもない感謝、それが意味であり、存在することの破壊としてのこの意味が倫理である」 (Aut 40)。身代わりは自己が全体性から無限性へと超越することである。存在するとは別の仕方で存在し、自己の過ぎ越しを示すことである。

身代わりにおいては、自己は同一性の見地から離れる。自らを世界の他性のなかに厭離させるのである。彼は、自己同一とは「主題化 la thematisation」

を事とする働きであるという。主題化とは、「自分自身を確信した自由の遂行」(TI 88)である。主題化は自己把持であり、自己正当化であり、同の優位である。自由の独断であり、自我の至高性である。このような自己確信の態度が身代わりにおいて崩壊する。他者の現前は私の主題化を打ち破り、私の不正を自覚させる。主題化は反道德的だったのである (TI 88)。身代わりにおいて自己は憎むべきものとなる、自己の自由は道德に反するものとして恥辱の対象となる。「汝自身を知れ」という道德の始源の言葉でさえ、自己存在そのものが不正であるなら斥けられなければならない (TI 61)。レヴィナスにおける他性の過激さはそこまで行く。

とはいえ、自我の自由と至高性とは意識が働くかぎり消失することがない。意識もまた身体から離れており、受肉することがない。意識は自立的存在であり、享受のなかにあっても自己同一性を保とうとする。そして自分とは別のものによって規定されるという脅威に意識は怯える。自由は他者の出現によって困惑させられ、両義性に陥るのである。身代わりは意識にとって苦痛である。他によって裏切られるのではないかという怯えが意識の内奥を切り裂く。意識は身体の享受において奴隸的な屈服へと追い込まれ、苦痛を味わう。それゆえ、身代わりは単純には成立しない。同と他とのせめぎあい、一方では自我と主体性にたいして落城を迫るが、他方では意識に要塞を築かせることになるのである。

顔——われわれは他者の襲来というレヴィナスの思想において、より決定的な概念に注目しなければならない。彼は他者の出現を「顔 le visage」という意表をつく用語で言い表わす。他性道德におけるこのキーワードは、あたかも現代映像理論によって一切の道德を転覆させようとする試みであるかのようであり、身体道德論の極致としてその特質と限界を露呈している(もっとも、『存在するとは別の仕方』においては顔の概念は限定的な役割に制限されており、彼自身がその法外さに軌道修正を行ったと見ることができる)。

顔は他者が私の目の前に出現するその当のものである。それは私の顔をいうのではなく、さりとて他者の顔の客体性をいうのでもなく、出現の肉表的現であり、私のあらゆる権能にたいする外部性を映像化した言葉である。



「私の内なる他人の観念」をはみ出しつつ他人が現前する仕方を、われわれは確かに顔と称する」(Aut. 21)。顔は実体ではない。そもそも他者は実体ではなく超越だったのである。顔の概念は私のすべての圏域の外部にある。顔は存在よりも先なるもの、哲学的な先在性と外部性の具現である。顔は私の視線の尖端に浮かび上がる。外部性が顔として「受肉する」。

それでも顔は見られもしなければ触れられもしない。顔は実質であること拒否し、視覚や触覚の対象から逃げ去る。他者は他性であり超越であるが、抽象的に現前するのではない。「他者はその顔において公現 l'épiphane の姿を表し、顔において直接に私に訴えかける」(TI 168)。他者の顔が現れるや、私はこの世界から放擲され、聴聞台に投げ込まれる。顔は絶対者であり、私に倫理的関係を突きつけ、審問する (TI 169)。

顔とは他者の現前の仕方である。顔の接近には有無を言わせないものがあり、顔はいつさいの問いかけに先立っている。顔はその他者が唯一無二であることを示している。誰という問いは顔に向けられるが、しかし顔は答えず名のらない。顔そのものが誰という問いへの応答である。われわれはそのような顔を迎接しなければならない。顔は絶対に他なるもの、無限に他なるものであり、至近の彼岸である。私は目前にクローズアップされた顔を見つめるが、その顔は答えることを拒否する。その拒否によって、思考は答案を突き返され、この超越者から学び始める (TI 171)。顔が特権的現前であるというのは、それが真理か非真理かという二者択一とは無縁な事態であることによる。顔は真偽のような客観的決着について何も語らない。顔において真理はどっちつかずのままであり、自己は訝しげに尻込みせざるをえない (TI 176f.)。

言語 II 審問——顔は私の諸権能に抵抗する。顔の公現、表出はある新たな次元の開けである。世界の内に出現した顔は、私の諸権能の弱い部分に対してではなく、私が何かをなし得るといふ権能に対していどみかかる。顔は私に語りかけ、それによって権能の遂行とは何の共通点をもたないある関係へと私を連れ出す (TI 172)。——このように顔は他者が私を異界に引きずり込む開口部である。

レヴィナスの思想の要点は、しかしこの先にある。彼は、顔のなかから表

出するのは他者の他性であり、この他性は私に対する審問のうちにその本来の働きがあるという。審問は言語によってなされる。逆に、言語の超越的意味はこの審問のうちにある。言語の本源の意味は同、すなわち社会的関係の内部における伝達にあるのではない。顔が私に向かうその非視覚的非形象的なあり方が言語であり、他者は顔をつうじて、言語によって私に出現するのである。この言語は審問であるとともに教えであり、外部性の現前の意味を伝える媒体である。外部性が言語において示されるとは、それが高きすなわち倫理として表れることに他ならない。言語とは隔たりの向こう側にあるものを橋渡しし、触れることのできないものを空虚を越えて連関づける働きである。

それゆえ、顔の公現は言語が生まれるその現場でもある。言語は他性がわれわれに供した最初の根源的な贈与である。言語は機能でもなければ外化でもない。同の世界は労働によって養われるが、言語はそのような労働とは別次元にある。言語の行為は、すべての労働を超越した最初の行動、行動なき行動である (TI 149)。顔は視覚的空間において現れるのではない。発語することが顔の公現なのである。顔は言語において問いかける。顔の出現は同時に問いの発語であるから、主体はその出現の瞬間に問いかけられ、答えることを迫られ、諸関係や真偽の世界から引き剥がされ、虚空にあって、答えることのできない唯一の問いの前に立たされる。このような状況が倫理的状況なのである。答えは言表することのできないものであるが、それがどのようなものでなければならぬかは自明なのである。無限性に開かれた態度をとること、それが求められていることであり、その言明なき言明によって行為しなければならないことも自明である。言語を超えた或るものを言明しそれに向かつて行為すること、この不可能な行為の逼迫に道德のレヴィナスの意味がある。それゆえ、超越的な他性の出現とは道德的発語であり、他性の響きに応えようとして言葉を失うことが最初の道德的行為である。それではこの「発語」はどのような構造を持つのであろうか。

言語は他者から私に到来する。意識を審問しつつ意識内に響き渡る。審問は意識の絶対的事実となり、私はこの審問に絶対的に拘束される。発語(発話) la parole において顔の背後の超越者は隠れるのではなく、顔よりもつ



と間近に迫っている。発語は教えとして、「意味」の現示として私に到来する。このことについて、彼は「発語には公明正大な franchise が張りつめている」という (T157)。人間の実存がその内面的実存以上の実存によって実存しうるための唯一の可能性が発語のうちにあり、と彼は考えているのである。自我が他者の顔に吸い込まれること、善意において自己を他者のものと供すること、これらが言葉によってなされることが道徳なのである (T158ff)。そのさい、自我の能動的活動は他者に向かわず届くこともない。それは同の埒内にある。倫理は他者の迎接であるから、発語は能動的活動の手を止め置くことを求めているのである。

発語の道徳性に関して、レヴィナスが道徳性は発語における動詞的なものと結びつかなければならないと考えていることは興味深い。彼は言語を名詞的なものと動詞的なものとに分ける。名詞的言語は存在者とロゴスの世界を表示する。存在者が名詞において捉えられるのは自明であるが、ロゴスもまた世界を名詞的なものにおいて捉える。存在論（事物と性質の体系）はロゴス的である。ロゴスは、あたかもゼノンの逆理のごとく、飛んでいる矢を止まっているものと見、世界を静止画像に置き換える。合理的思维と理論的体系の世界の一切は名詞的であり、そこにあるのは絶対的静止、概念の自己同一性である。それゆえ、名詞的なものは同の世界に属し、全体性を形成するが、他者を示すこともなければ、超越的なものに届くこともない。ところが、道徳とは行為であり運動である。道徳においては、自己同一的な諸実体は動詞の動詞性によって解体し、閉ざされていた意味は再びその生動の響きを奏で始める。無論、その場合の動詞は能動的な他動詞ではない。切迫を訴える受動的な運動を表わすものでなければならぬ。さらに彼は、真の美学と芸術は動詞を覚醒させるという。「絵画においては、赤は赤くなり、緑は緑になり、形式は輪郭となる。芸術・詩において動詞の動詞性すなわち存在することが音響性を得るのである」 (Aut 70)。

動詞における運動性は接近であり近さである。それに対してロゴスは遠隔操作のようなものであり、隔たりを必要とし、視覚的な認識によって存在を配分しようとする。道徳は近さを必要とする。近さのうちで他人に対して意味付与することが語ることの道徳的責任である。語るとは他者の前に身を

直に曝すことであり、他者の問いかけに全身を耳にすることであり、至上の受動性として受け立つことである。語ることによって能動的主体性は自己崩壊する。とはいえ、道徳において主体は脱定立されつつも唯一性を保持しなければならぬ。この唯一性が断たれば道徳そのものも消滅するからである。唯一の主体はどんな受容性よりも受動的な受動性となる。自己を剥き出しにすることに、その真摯さのうちに、内面性の決壊のうちに、外傷への暴露のうちに、感傷のうちに、主体の語る言葉はその道徳性を懐胎することができる (Aut 82)。

語ることにおいて、この受動性は意味し、意味性となる。「―に応える *en-réponse à*…」に身を曝すこと。身を守る衣服や殻もなく、一切の問いかけ、一切の問題に先だって審問されること。息を吸い込むように自己の芯までも剥き出しにすること *dépouillement jusqu'au noyau comme une inspiration d'air*。それは皮膚を貫く剥奪 *la dénudation* であり、致命傷に、さらには死にさえもたらされる剥奪である。それが可傷性として存在することである (Aut 84)。

レヴィナスの道徳哲学において語ることの意味は重い。見ることは道徳から退けられる。しかし、なぜ語ることが道徳なのか。一般に、語るとは音響であり、聴覚的であり、音楽的である。また意味創出である。しかし道徳における語るとはそれらからさえ離れる。語るとは他者の発語において受動化してしまったのである。いまや語るとは自己に逆行することとなった。道徳は自己剥奪を要求するにいたった。人は他者に直面する道徳において内存在性の我執から超脱しなければならない。実存は皮膚の裏面を襲う苦痛を覚悟しなければならない。自らの皮膚のうちに痛みを抱えることが道徳の新しい意味であり、そこでは可傷性が感受性となり、感受性が道徳となる。このことが道徳における逆行性 *l'adversité* であり、自己に反してということの意味するものである。われわれは苦しみの逆行性という言葉で自らの道徳性を語らなければならないというわけである (Aut 87)。逆行性とは自我の主体性と自由を阻止することであり、苦悩を引き受けることである。逆行性

は自己逆行性の意味であるから厳しい概念である。この言葉に見られるように、レヴィナスの道德意識は後年にいたってますます自己を苛むものとなっていく。主体の隔壁——家や家政は『存在するとは別の仕方で』においてはもはや語られなくなる。主体から逃げ場も隠れ場も剥奪されていく。他者性は逆行性にまで至るのだ。他者が現れるがゆえに自己を苦悩に追い込む道德、この極北がレヴィナスが辿りついた道德である。

## 16 道德からの退却

『全体性と無限』に戻ろう。ここには道德のもう一つの場面、生をめぐる環境的狀況への注目がある。他者の出現は一方では審問の切迫であったが、もう一つの側面は享受の恵みである。他者によって自己は享受する。その場合の他者は主体を包み込み、主体に浸透するものでなければならぬ。主体を浸潤させるものはエレメントである。しかし主体はこのエレメントに浸って幸福を得るというわけにはゆかない。主体の自己中心性はもともエレメントに対して拒絶的であった。そして享受においても人間の主体には葛藤がある。人間は享受の水に安心して浸ることができないのである。意識はエレメントに露出することに恐怖を感じる。エレメントの深さは、それを覗き込む人間にとっては始源なき不透明な厚み、悪しき無限定である。あたかもアペイロンにまで到るかのように、水底をもたず、何らの係留物もない深みである。主体は底なしの虚無を見るかのように抵抗する。主体にとってエレメントはイリヤ (עירי, 存在の夜) なのである (TI 133f)。それゆえ主体は享受の安眠に入ることができず、不眠の夜を送らなければならない。

こうして人間は享受を虚無の空隙 *l'intervalle* と受けとる宿命にあり、享受において自我中心的な主体は震撼し、かえって環境から分離されたものとして尻込みし後退する。享受は絶対的空虚への直面となり、この空虚が「内面性として生きる自我の島に四方八方から打ち寄せる」(TI 121)。内面性は分離された存在者そのものとなる。レヴィナスは、この空隙と分離 *la séparation* が主体の定めであり、そのことが人間に労働することと住むことへの道を歩ませたのだと考える。人間は係留点を求めて事物の製造 *la*

*tabulation* へと向かい、おのれの砦を築く。享受に於ける不安を居住における安定によって乗り越えようとするのである。他者への迎接は玄関口というわけである。労働のおかげで、人間は生の不確定性から脱出し、ともかくも自由に生きることができる。居住によって他者の侵襲から身を護り、安心して生きることができる。しかしこの幸福行為は同時に呪縛である。人は働かないでは生きられず住むことなしでは安全でない。人は労働と居住へと追いつめられる。そして、これらの行為は人間を固体化原理 *le principe d'individuation* の下に閉じ込める (TI 121)。人間は内面的実在となり、自己の自存性の柵をめぐらし、一個の人格のうちに閉じこもる。ここから生み出されるものが家 *la maison* の概念である。家は人間の内面性に新たな次元を与える。家によって他者の直接性は防ぎとめられ、未来は延期される。そして、家のもとで営まれる労働と所有によって家政的自存性 *l'indépendance économique* が可能となる (TI 124)。

住むこと *l'habitation* は人間の活動性の条件であり、その端緒である。それが家の特権的な役割である。「同時に内でもあれば外でもある人間はその内奥を起点として外に向かう」(TI 126)。家はたんに休らう場ではなく、起点としてそこから主体が出かける場なのだ。人間は認識し労働しなければならぬ。このことは家を端緒としてはじめて可能であり、エレメントに身を曝しては起こりえないのである。それゆえ、住むことは家政することである。エレメントから撤退した人間は自己の「生活圏」を整えなければならぬ。このように人間が家に立てこもり、家政において自己の仕事を引き受け、諸整備の具現に専念することが家の論理であり、これをレヴィナスは集約 *le recueilement* (心を内に集中すること、専念) と名づけた。集約はエレメントからの撤退であり、家という内密性に自らを分離し、他者の迎接に間隔を置くことでもある。

集約は限定された場における主観的配慮であり、相対的自律性である。自我は分離によって落ち着きを取り戻し、その配慮された場にあつてぬくもり *la chaleur* と優し *la douceur* を獲得することができる (彼は、そのような場である住居は女性的原理のもとにあるという)。家は内密性 *l'intimité* としての分離された場であり、住むことは内面性の回復と新たな可能性への準備

を可能にする。分離は確かに自我の現勢化を促し、万端の配慮をし、享受によって生きるのではなく、獲得によって自存しようとする内的能動性である。それゆえ集約と家政が家の論理を形づくる。集約は家における心的安定、自己への帰帰、自己自身の可能性を呼びおこす意識の働きであり、家政は労働であり手による安定の獲得である。両者の自己活動によって、生は家に護られたものとして安定を得る。

それゆえ家とは分離と保護である。家なしでは人間は身と心を他者の前に直に曝さざるをえず、他者の裏切りに怯えなければならない。家とは生における安全装置なのだ。家において意識は自己を回復する。家は他者の迎接におけるモトリウムを可能にし、家において道德的切迫は猶予される。このことが意識の回復と労働の活力を促すのだ。家の外界はエレメントの世界であり、そこでは生は肌を刺す紫外線に曝されるが、家はこの露出から身を護ってくれる。他者の現前＝エレメントの浸潤においては、生は「危険」に身を曝しており、意識と身体は一つとなって立ち向かわなければならない。これが感受性であった。家によるエレメントの遮断によって、意識と身体は相互に区分され分業することができる。それぞれが自分の仕事に帰るというわけだ。この分業が自己の定立、すなわち自己中心性の獲得を促すのである。それゆえ、自己が意識であるということは、自己が家においてあるということとを条件とする。

家が意識の条件であるということが意識の性格を決定づける。意識とは身体性に対する抵抗であり、異化的なものの遮断であり、老化と死に対する不中断の延期である。意識は自分が消滅しないことを宣告するために自己回帰する。その意味で意識は受肉することがない。意識とは脱「受肉」disincarnationであり、身体の身体性の延期l'ajournementである。意識とは時間を有するということの意識であり、現在に対して隔たりを介入させる働きである(TI 140)。それでは、意識と感情との関係はどのように理解すればよいのか。感情および感性的なものは他者に向かう。感性は享受への開口部であり、他者に打たれることがその本分である。それゆえ、感性は家においては固有の働きをするのではない。全体性のもとにおいて現れる感情は意識化された感情にすぎない。それは可傷性、享受そして不眠性としてあるの

ではない。感受性とは本来的に曝し出されてあることであり、皮膚に突き刺さる直接性である。それはエレメントの深さへの、比類のない瑞々しさへのダイビングであり、根源的な生への投企であった……、しかし他者の顔にぶつかりたちどころに「核分裂」し逆鱗化してしまったのである。意識はこのような感性に対して、家において認識と知の優位を取り戻そうとする。認識も知もそれ自体としては意味をもたない。意味は感受性であり、他者への直面において与えられるものだからである。認識と知は采配であり、自己による構成なのだ。認識は光のなかでの視覚(対象認識)であり、無限性の手前に間隙と空虚を差し挟む。認識の光は正面から対象に接近するのではない。それは空間を横切って諸事物を側面から明るみに出すのだ。認識のこのような性格が家政を可能にする。家政とは見廻しであり、手による空間の横切りである。意識は配慮であり、空間の横断的配列である。家の意識は根源的外部性の感受性とは別のものであり、自我の自由のために仕えるものなのである(TI 163ff.)。

因みにレヴィナスは芸術について直接に語っていないが、事物を正面から見ようとする感受性を芸術の領分として認めているものと思われる。芸術は事物を他者として、他者の顔として捉える。そして顔の背後にある無限のエレメントに迫ろうとする。それゆえ芸術は意識を滅却し、家から出なければならない。芸術の光は家の光とは別物である。芸術は道德とともに主観性の超越の営みである。それらは超越の次元、自我中心的な意識体験とはまったく異なる連関を自己のもとに導入する。

## 17 自己の道德的切断

われわれはレヴィナスの思想に触れて自己の問い直しに迫られたことを知るであらう。自明だと思われていた自己同一性を拒否すること、自己と他者との関係を逆転すること、自我と存在との関係の論理そのものを解除すること、これらの彼による反逆は、もしそれらが成り立つならば哲学にとって致命傷的な事件になりかねないのである。しかしこのような犯罪行為に彼は成功したのであろうか。



レヴィナスの自己は二つの世界に関わる。一つは全体性と家の世界であり、そこにおける自己の態度は意識的・認識的な観想的態度と労働的・家政的な行動的態度である。これらのいずれの態度においても自己は道德に関わることができない。それらは自我の采配として自己の圏域内における態度であり自己中心的な行為であるからだ。他方の世界は、他者とエレメントによって表される無限性の世界である。この世界において自己はひたすら受動的であり、享受的である。自己の主体性は迎接の震撼によって封じ込められる。自己は全体性から別の場に放り出される。存在から脱却したこの場、すべての意味深いもの、道德的なものを自己から奪い去った未知の来訪者を何と呼べばよいのか。彼が無限と *autrement* によって示すその世界は、言葉なき言葉の世界であるから名伏しようもない。ともかくも意識の自発性の此岸を越え、身体活動の能動性を切断する異界としか言いようがない。そしてこの異界が道德の生誕地であるのだ。

このような法外な世界はたしかに終末論的限界世界という他ない。彼は「道德の体験 *l'expérience de la morale* は終末のヴィジョンを成就する」(TI Ⅲ) というが、実に彼の思考動線は終末論 *l'eschatologie* に向かって進んでいるように思われる。終末論の道德は自己滅却のそれである。自己へのアクセントを断つこと、ここに道德の終末論的主張がある。自己滅却は自己の「道德的卑劣さ」の自覚と結びつく。このことに自覚した者は現実のおそれを唾棄し、終末の場に可能的自己を仰ぎ見る。「私の背徳性の根本自覚、それは私が事実にはなく、他者に、無限に従属することである」(TI 35)。

形而上学的なものと自己の態度との関係が道德の誕生を可能にする。道德とは事柄の価値を問うことではなく、意味を問うことである。全体世界における人間の創意工夫は意味ではなく、有用性に関わる事柄であった。それに対して、意味というその言葉がすでに自己を離れており、超越的であり、道德的なのだ。「意味を有すること、それは絶対者との関わりにおいて自己を位置づけることである」(TI 70)。意味は絶対他性の現出とともに発生し、その誕生の場は他者の顔の現出以外にはありえない (TI 69)。他者による道德の誕生とは、私の自由が審問されるという事態に他ならない。じつに審問に曝された自己の余儀ない状況が道德の始まりなのだ。行為の道德性は自己

が逃げ隠れできないということのうちにある。弱者を前にしたときに覚える不可抗性が道德の端緒であり、この不可抗性に従うことが道德の成就である。それゆえ、レヴィナスにおいては、自我の内面性は道德の原因ではなく、自己の外在性その原因であり、しかも人は他者の審問の不可抗性から逃れることができないから、外在性の意味に直面すれば、そのときすでに人は道德を全面的に背負っているのである。

『全体性と無限』においてレヴィナスは顔に特別のウエイトを置いていた。外部性が意味であることは顔において成り立ち認められると考えたからである。しかしなぜ顔なのか。はたして顔は道德を引き受ける力を持っているのか。彼は、顔において現前するものは存在者の根源的な意味性であり、顔は存在者の至高のものであるという。そして存在者の根源的な意味性は無防備な眼の抵抗のうちに生起する、とまでいう。「外部性とは意味性そのものである。そしてひとり顔のみがその道德性のゆえに外的なものなのだ」(TI 239f)。しかしわれわれは顔にこのような特権を与えることをためらう。

顔がわれわれの心を釘付けにすることがあるというのは体験的に理解できるが、そのことが道德的始源だというのはいかにも偏りがあるように思われる。例えば、彼自身が体験したように捕虜収容所においてはそれが現実に実感されるであろうが、繁華街ではそのようなわけにはいかないだろう。顔が倫理性を訴えるのは、他者との間に *Ich und Du* の関係が前提される場合ではないか。そして *De* とは私に接見する何者か、私に救済を求める何者かである。外部性は本来無限とエレメントが担うものであった。われわれはそれを運命性、宿命性の質料的表現として理解する。そして道德とはこのような到来する運命を受け容れそれに従うことであると考えたい。顔はいわばその窓口として考えられているのだが、これは良心や責務に道德の端緒をみようとすると諸思想に対する奇襲作戦というものだ。身体の裸出性を顔が代表することに意味の誕生を見る解釈があるが、それでは身体が道德の根柢となってしまう(じつさい多くのレヴィナス解釈はこの路線をとる。いわば哲学におけるフロイト主義の「形態」である)。われわれはこのような顔の着想にレヴィナス特有の思考の鋭利さを否定するわけではないが、その余りの擬人的発想は道德の人間中心主義化に舞い戻る手助けとなりかねない。それゆえわ

れわれは、すべての顔が救済を求めているか、顔は真に他者であるかということ問わなければならない。顔の思想が過度であることにレヴィナス自身も気づいたのではないか。後年の『存在するとは別の仕方』においては、なお顔について語られるが、その比重ははるかに軽減されており、道徳との直結は避けられている。

『存在するとは別の仕方』においては、自己と道徳との関係がより深い陰翳のもとに描き直される。自己と他者との関係が道徳の発生現場であるという考え方は少しも変更されていない、むしろこの関係がより本来的に捉えられる。この書においては、もはや顔と家がではなく、身代わりと語りが道徳性へのキーワードとなる。『全体性と無限』において重要な役割を担った顔と家は後退し、あるいは引き下げられ、替わりにこれらの言葉によって示される事態が主題となる。そのことは、自己と他者との身体的関係への注目から自己の道徳的被拘束性の問題に彼の関心が移ってきたことへの対応でもあるのだ。

身代わりはなぜ道徳的か。それは身代わりが主体の自己同一性を全面的に拒否し、脱主体性へと切り返し、過ぎ越しと受任としての態度を迫るからである。身代わりにおいては、主体の知と実践は決定的に押し下げられる。そして「受任」が根源的態度となる (Aut 13)。身代わりは自己を自己存在の向こう側に連れ出す。身代わりとは、存在するものが他なるものへと過ぎ越すという事態である。身代わりによって過ぎ越しは成就となり、自己は他なるものに行き着くことができる (Aut 17)。身代わりの思想とは、自己が存在であることを拒むことへの傾動である。それは脱自とも放下とも異なる。身代わりは他者に直面し、他者を全面的に受容し、そして自己犠牲へと身を懸けるからだ。身代わりは他人のためであるが、それだけでは道徳ではない。道徳は他人のためにあるのではない。道徳の意味は自己のためであり、しかもそのことは「自己の存在の破壊」、「自己同一性の破壊」、「自己存在の剥離」、すなわち自己を拒絶することによって可能なのである (Aut 40)。自己は身代わりにおいて存在するとは別の仕方に転移する。他者を目指して進みつつ消え去っていくことが身代わりの道徳である (Aut 107)。

語りは身代わりと同じ構造を持ち、道徳の本質をよりよく言い当ててい

る。語りは審問から始まるから、自己への告発が道徳の性格でありその端緒となる。無論、自己の語りはこの審問を受けての弁明や説明であったりしてはならない。それらは自己同一性であり、ロゴスの行為である。自己弁明という行為は自己肯定を前提にしており、ロゴスとしての自己を前面に押し出すからである (その点で、レヴィナスはソクラテスから決定的に離れる)。語りの方向は自己を再把握することに向かうのではない。語りは自己存在の彼方を語らなければならないのであり、自己の「借財」を暴露し示さなければならないのである (Aut 113)。自己の語りは自己の行為でありながら、自己の我執の断罪を語らなければならないのであるから、その語りは苦痛に満ちたものであり、「精神の息切れ」 (Aut 46) を伴うものである。語ることはそれ自体が自己矛盾であり、犠牲的行為である。

こうして自己の道徳はいずれの場合も自己への攻撃となる。自己はその道徳性を引き受けることによって破損され破壊される。ここには家のような避難所がない。自己はあらゆる能動性から断ち切られた受動性となり、自身自身を苛む善良性に苦しまなければならない。こうしてレヴィナスの後期の他性道徳は暗雲に覆われている。彼が見とけた道徳は自傷性の道徳だったのである。自己が可傷性であり、感受性であると言われたのは、この道徳的自傷のゆえである。「自我 moi の自己同一性のこの破損ないし敗北、これこそが自己 *soi* である」 (Aut 41)。

レヴィナスが取り出した道徳はパンドラの箱だったのだ。その徹底した他性のゆえに自己の箱の中には苦難のみが詰め込まれ、自己は道徳を前にして呻吟することになる。他者が現前すればその箱は開かれてしまうのだ。善意が苦悩になり、享受が苦痛になる。彼は道徳のなかに逆行性 *l'adversité* を読みとったのだ。逆行性とは自己があらゆる予期を超えて反対の帰結を受けるということである。道徳においてはすべての逆行は生からの反転に向かう。というのは、目指されたものはやはり生だったからである。やさしさは逆鱗となり、主体の自由は可傷性となり、身体のエネルギは疲労となる。だが、なぜこのような逆行性が道徳なのか。自己存在の徹底した拒否のゆえである。それは同時に他者に全エネルギーを注ぐことと一つである。この他者への傾動が自己の疲労を引き起こすのである。他者が近接すれば自己は隠れる

場もなくすべてを曝さなければならず、やすらうことができない。道德における努力は他者に向かう消尽であり、自己から溢れ出す努力ではなく、他者の接近によって吸い取られる努力である。逆行性は接近 *la proximité* において発生する。接近は道德における緊急警報というべき事態を引き起こす。接近は時間を擾乱し、炸裂させる（空間をではない）（Aut 142）。接近は自己を苦痛に陥れ、疲労困憊させる。道德における疲労は、あたかも時計のアンクルが外れ針が勝手に廻り始めるように時間が空転することによって引き起こされ、そのために身体は不可解な仕方で苦しめられる（根源的逆行性）（Aut 112）。それだけではない。この疲労は老化だというのである。あたかも今度は浦島太郎のように、道德から贈与された玉手箱は老化という結果を与えるのだ。疲労と老化が道德の結果だとは！ しかしそれが逆行性の意味であり、他者性の道德の余儀ない結果である。それゆえ、われわれは彼のような逆行性を座視するわけに行かないのだ。

逆行性の問題は道德における時間性の問題を引き起こす。道德において主体は自己の実存との乖離に苦しむ。他者の接近（近き）が主体における自己存在からの遠ざかり（隔たり *la distance*）を引き起こすのである。逆行性とはこの接近と隔たりとの、同時性と隔時性との逆行性であり、そのために自己において時間が狂うことである（『全体性と無限』においては、この問題は道德の先送り、「自己と自己との隔たり」の問題として論じられている（TI 184f.）。主体は時間の動揺によって老化する。老化とはなすすべもなしに生を過ぎ去らせることだという。時間はもともと内部における自己の生の流れであったから、道德の出現によって攪乱させられ、浪費させられるという彼の言い分には道理がある。

しかし、他方で時間は受胎 *la fécondité* における絶対的若えりと再開を可能にする。生命が繁殖性において時間の再生の営みをたどるように、道德における赦しは時間の可逆性であり、過ちのその時に連れ戻す。赦し *le pardon* はその時が過ぎ去っていないかのように再現させ、過去を浄化し、過去を反復する。もともこの再生はやりなおしではなく、新たなものを生み出すことによる自己の滅却でなければならない。赦しは時間のもう一つの現われであり、他者が自己に与える時間の遡源である。主体が過去から解除

されること、それが時間の奥深い営みである。時間はものが成就することとその特質があるのではない。未決のまま流れ去り消耗することが時間の実態であるが、しかし再開の可能性はいつも残されているのだ。流れ去るのは全体性の見地からみられた時間である。それにたいして、無限性のもとにおける時間は不連続であり、隔時的である。間を介して復活するという時間である。死と復活が無限性の時間を形づくる。受胎が時間を不連続なものとし、この不連続性（時間の世代性）が時間の意味となる。不連続における再開によって存在は若さとなる（TI 259ff.）。

隔時性 *la diachronie* は難解な概念である。全体性における時間は流れであり推移であるが、隔時的な時間は流れるのではない。その都度全体性から切り剥がれるのである。こだまが始めの声から遅れるようにずれ込みを起し、間が空くのである。そもそも時間が流れるとは存在の現出において位相差が生じることである。毎瞬間が位相差をもち、瞬間ごとに全体から全体が剥離する（Aut 11）。現出がエコーのようにあらぬところから間において響いてくるのが推移のもととの意味である。こだま（反響）、軋み、はみだし、剥ぎ取りとしての時間の侵襲は、いわば時間差攻撃としての時間の働きである。時間のこの強力な作用は「存在の圧延」（Aut 53）といえるほどであり、すべての存在者を（時間的に）間延びさせて、その使用価値を奪い取ってしまうのである。

このような時間の働きを彼は時間の時間化 *la temporalisation du temps* と呼ぶ（Aut 22）。時間の時間化とは時間が自ら滑ること、あるいは時間の中から別の時間が発生するという不可思議な事態をいう。全体世界の内部では時間は因果的な流れ方をするが、そこに他性の超越的な負荷がかかると時間は空回りし、横滑りしながら脱輪するというわけである。他性に捕えられた存在はもはや因果的な動きをすることができず、いわば超重力に引きずられたような状態になる。諸存在がそれぞれに圧延の歪みによって軋み始め、システムの順序と論理にしたがって生起するという順接的な流れが乱される。他者に直面した存在はいわば流れからつまみ出され、全体世界から外される。無論このような働きそのものが全体世界を超えているから、全体内存在によつては窺い知ることができない。それは超越的な、そし



て「道徳的な」時間の働きであり、他者に直面した者にのみ起こることである。時間のこのような性格が時間の隔時性 (Aut 24) として適切に言い表わされたのである。隔時性とは時間が遅延的ずれによって自己の共時的な場から姿を消すことであり、存在がそのために別のところに過ぎ越しさせられることである。気づいたときにはそこには何もないのである。隔時的時間はそれゆえ現在の時間とは無縁である。それは物語りに没頭する子どもが「昔むかし」に飛び越すこと、現世界の彼方に超えてしまうことに似ている。

差異は存在におけるひび割れあるいは振動程度であったが、隔時性はそのひび割れを機縁に存在者を遙かな過去にまでワープさせる。他者による超越とは、現在の諸存在のなかにあって、他者への対面が振動を起こすと見るやこの現在世界から消去して、典型的な場面すなわち道徳そのものである純粹状態に飛び越すことである。この状態を彼はもう一つの時間として理解し、隔時性と名づけたのである。隔時性とは現在として現前することのない過去、イデア界のように永遠の相のもとにある過去が現在とはいかなる繋がりももたないことを示す概念である。

彼は全体性と存在とから離れるという主体の働きを「隔時的思考」『*pensée diachronique*』 (Aut 26) と名づけ、主体の極限的状況を示すものととらえた。これは言表の行為において生じると彼は言うが、存在から飛び出し、最初に飛び込むという行為であるから、言いかけては言い止み、撤回する (沈黙する) という言表にならざるをえない。時間は全体性に有りながらその流動的性格によって毎瞬時に全体性にひび割れを引き起こし、間隙を差し挟んで、全体性から飛び出そうとする。全体性は存在者の世界であり、秩序であり、ロゴスであるから本来流動しないものである。時間は全体性に対してそもそも反逆者なのである。時間とは自己同一性が分裂するという驚くべき事態である (Aut 52)。時間に連れだされて主体は全体性の外、存在の彼方を飛翔する。

時間が流れであり、流れは時間の時間性そのものであるという思想は別に珍しいものではない。レヴィナスの特徴はこの流れが言語における動性と一体であり、しかも存在の次元からの超出と一体だという法外さにある。流れはベルクソンにおいては生の流れとしての持続であり、フッサールにおいて

は体験的な意識流として主観性に閉じこめられていた。レヴィナスは時間を動詞性としての流れ (Aut 60) として捉え、言葉のパロウルの発語の流れとして理解する。そしてこのことが彼の後期の道徳理解に決定的な影響を及ぼしている。他性が新たな質を得るのだ。『全体性と無限』においては、他性は身体的具象における同一性と超越性との対立として捉えられたが、『存在するとは別の仕方』においては、時間と言語が中核となることによって、一切が流動と「過ぎ越し」となり、主体はいかなる支えも避難所もなく、いわば迫害的狀況の只中を生きなければならなくなる。家政的居住から孤独の荒野に身を転じるのである (リヤ王のように)。それでも他者は審問してくる。審問を受けて自己は言葉なき言葉の原野をさ迷う。

流れ流れる時間は喪失しゆく時間である、時間は自己を越えて過ぎ去っていき、自己には老化と老衰がやってくる。自己が全体世界にとどまる限り、隔時性の回帰はありえない。時間とは老いゆく主体性なのである。他者のために老いて消え去っていくこと、これがレヴィナスの辿り着いた時間の道徳である。

## 18 他性道徳の行方

デリダは『全体性と無限』を前にして、「われわれは「ユダヤ人」であろうか？ それとも「ギリシア人」であろうか？」という問いを立てている。そしてたんなる仮説と断りながらも、ユダヤ的なものとは「無限的他人の経験」の立場と理解する。それについて、ギリシア的なものとはロゴスによる存在の思考、すなわち自己の論理的思考力によって対象世界を捉えようとする立場であり、西洋形而上学の伝統的見地である、と考える (『暴力と形而上学』、『エクリチュールと差異』上 所収、1967、川久保輝興訳、法政大学出版局、298頁)。

デリダは、レヴィナスがユダヤ的なものを表に出さないまでも、ユダヤの血を受け継いでいると見ている。しかし、そのレヴィナスもギリシアの洗礼を受けており、結局西洋哲学の、とりわけデカルト、フッサール、ハイデガーの立場を踏襲するものでしかないという。つまり、レヴィナスは異質のもの

も新しいものも結局は生み出して、異質の要素をもちながらも、形而上学の伝統に暗黙裡に立ち帰っているというのである。それゆえ、独創的な外観をもつその体系も理論的にはすでに語られた諸思想の枠を超えていない、これがデリダのレヴィナス評価であろう。

そうであろうか。われわれは逆に、レヴィナスのなかにそのギリシアの表現にもかかわらず、その殻を破ってユダヤ的な異質性が溢れ出していることを感じる。そして、そういうデリダこそ明らかにギリシアの伝統の立場に嵌ったままレヴィナスを見ていると思われる。レヴィナスの思想がギリシアのロゴスに飲み込まれているだけなら、彼の思想はたんにロゴス崩れであり、われわれは興味を持つことができないであろう。デリダはとりわけフッサールの意識における現象学的志向性の見地のなかにレヴィナスを引き込むとしている。彼は、レヴィナスの他性概念が現象学的志向性の論理を越えておらず、ただノエシス＝ノエマ構造を転倒させたものにすぎないととらえる(226、257頁など)。すなわち、フッサールの厳密な主観性の下における志向性ではなく、「他人の《私に対する―あるがままの―現われ出》の方から」(288頁)発する志向性という「志向的変容」がその方法論だというのである。それゆえ「他者の暴力」が厳密に倫理的水準において規格づけられているのかは疑わしい、と批判する。また、ハイデガーとのかかわりに関しては、レヴィナスの全体性と無限との区別は存在者と存在との区別の思想を踏襲したものであり、ハイデガーを越えるものではないと断定する。そして全体性を戦争ととらえ、その超克を無限に求めるレヴィナスを、倫理的暴力から逃れるために、存在論に対抗しておきながら、その存在論を用いてからなければならぬという過誤を犯しているという。その結果「彼の議論はハイデガーの立場を固める結果になっている」と断定する(254頁以降)。こうして、レヴィナスの立場は人間主義であり形而上学であって、結局デカルト的原理に吸収されるというのである(276頁)。

デリダは、レヴィナスの陳腐さを論証しようとしながら、おのれのギリシア的陳腐さを告白しているのである。レヴィナスは、成功しているか否かとはかくとして、ギリシア的な自己思考力の原理に反発し、自己の思考的非妥当性を訴えようとしているのである。自己思考は全体性の枠内に閉じ込め

られており、労働と家政までがその射程範囲である。ギリシア的ロゴスはこの限界を破って存在そのものの論理を求めようとしたが、レヴィナスはこのことに抗議状を突きつけたのである。思考は無限に向かって実存的に投企することができない、逆に無限が思考にその無能を暴露するのである。その意味で彼の思想は異邦的であり、われわれの度肝を抜くのである。それゆえ、デリダとは逆に、われわれはギリシアの原理の超克は可能であろうかという問いを彼から受けとってしまったというべきであろう。

レヴィナスに貫くものは他性に対する激しい畏怖と覚悟の構えである。この態度はおそらくわれわれの他者観を圧倒するものであり、共有し得ない体験に根ざしたものである。しかしそれだけであるならば、なぜこの法外な道徳思想がわれわれを惹きつけるのかという問いに答えられないであろう。はたしてレヴィナスの世界には、われわれが求める道徳的態度と通底するものがあるのだろうか。

彼の思想は魯えの哲学である。恐怖への魯えではなく善意への魯えである。魯えが倫理的価値をもつことは認められなければならない。キルケゴールはすでに「怖れとおのき」を語っていたのである。しかしそれは神、絶対的真理にたいしてであって他者に対してではなかった。レヴィナスの魯えの対象は他者である。では他者とは神のことなのか。レヴィナスの答えはouiであり、nonである。ouiであるというのは、彼において最終的に目指されていたものは神に違いなく、もつとも他者的なものは神に他ならないから。そのかぎりではわれわれは他者への魯えを宗教的性格のものと認める。

nonであるというのは、しかし他者は神である前に他人であり、しかも弱者や貧者の顔だからである。実際、彼の叙述において神はことさらに避けられているのである。他方また、彼のいう無限のエレメントは神の領域のものであろうか。この問いにたいしても両義的に答えられなければならないだろう。

しかし彼は *autrement* としか述べない。無限において彼は神に眼差しを向けていたことは間違いないのだが、それを神と呼んではならない。神という概念ですら彼にとつては、それが既成的な意味で語られるなら全体性に属するものでしかない。その限りでは彼の著作は無神論的神学だと見ることができであろう。

『全体性と無限』においては、道徳は精神的内面性ではなく（これは自我や意識とともに全体性の世界に属しそれを形成するものである）、むしろ身体性に求められた。そのキーワードは感受性と享受であり、大方は身体道徳論の一形態と受け取っても大過ない。しかしその身体哲学は他の諸思想とは決定的に違う点がある。レヴィナスは身体性を無限において考える。彼の身体は過度に超身体的である。その形象性も生理性も超越化され形而上学化される。メルロ＝ポンティのそれは生理心理学的身体論であり、互いに似ても似つかない。レヴィナスから見ればメルロ＝ポンティの身体は何らの形而上学性をも有しないのだ。

しかし、レヴィナスは自己の身体性を忘れていくというべきかもしれない。他者は顔において捉えられたが、自己は家と家政によって粹づけられた。自己は守備的性格をもつ活動にいそしむ。感受性は自己においてあるのではなく、すでに他者に向かって前置きされている。この感受性は自己の身体に向かわないのだ。自己の側に確かにあるのは、意識であり自我であった。自己のもとにあるのは防衛的実働的な精神的身体的機能であり、道徳的信号を発することのできる心身ではない。自己は防衛的存在であり、それゆえあらゆる他者に対して罪人なのだ。

ここに彼の思想の民族主義的防衛的な性格が表れているよう。家や家政そのものが民族主義的だというのではなく、それらにたいする防衛的態度がユダヤ的であり、旧約的なのである。家や家政は何といっても全体論的である。彼は他性において超越と無限を認めたが、自性においてはそれを見ることができなかった。内部性の根拠は無限ではなく自己同一性とされた。自己同一性は権能の内部では支配的に振舞い、その外部にたいしてはハリネズミのよう防衛的になる。自己性は既成性に閉じ込められており、それだけでは全体の諸関係から脱却することができないのだ。そのために自性は他性に届かない。このような思想は彼のユダヤ的宿命であろう。

レヴィナスがわれわれの道徳的大前提に突きつけた抗議状は、われわれは他性に対する自性の根源性を拒絶すべきだ、というものである。西洋の哲学はひたすら自性への価値投入を行ってきた。認識においても行為においても価値の原点は自己あるいは主体に置かれ、他者がその座を占めることはあり

えなかった。自己のへりくだりを説く宗教においても、神以外の他者を尊重する宗教的博愛においても、信仰行為は自らの思いによって支えられており、他者の侵襲が原因ではないであろう。自己の滅却や他者愛は重要な宗教的徳目であるが、それらもレヴィナスの他性とは異なるのである。西洋的伝統にたいするレヴィナスの non はそれゆえ突出しており特異である。それでは、レヴィナスが自己の自由にたいして苛酷な縛めを嵌めるとき、その「観点」は他者の側に置かれているのであろうか。ところが、この問いにたいする答えもまた non である。他者は超越であり、無限の代弁者、存在とは別の何ものかであるから、そこに視点も依拠点も置くことができない（この不可能性が彼の苦しみなのだ）。とすれば、彼のいう他者感受性は実体なき予感のようなものであり、実体は自己にたいする拒絶感情のみであろう。その意味では彼の思想は他性道徳ではなく、自虐道徳なのだという主張も斥けることができなくなるであろう。われわれが彼の思想を前にしてためらうのもこの問題が避けがたいからである。彼の思想は現代における人間の逆行性と心的外傷を衝いていることによって注目されるが、愛の思想を欺瞞と説くその考え方に与することは困難である。

レヴィナスの思想の背景には、現代人が自己を肯定できず、自虐的になり、他方で他者が透明な威力、脅迫的な力となり、その作用が不可解の度を強めていることに根ざしているという現実があるのではないか。そしてそのような状況は旧約的であり、現代世界は旧約的状况の中に滑り落ちつつあるのではないか。レヴィナスの倫理はこのような現代人の深い苦悩と迷妄とを言表したものと理解されるのである。したがって彼はある生き方を見つめたのではなく、生きられないというあり方を見つめたというべきであろう。

一九六一年の『全体性と無限』と一九七四年の『存在するとは別の仕方』とでは彼の思想の焦点は明らかに移動している。前者において中心的な役割を果たした顔と家は七四年には後方に退いている。顔と家は自己他者関係を考えるには好都合であったが、道徳の切迫性を語るにはどうしても十分ではない。彼の関心は、身体の他者論から道徳そのものへ、すなわち自己存在の窮迫そのものへ移ってきている。彼自身が道徳的に追い詰められ、その余儀のなさに呻吟するのが後者の著作の特徴である。この意味でレヴィナスのユ



ダヤの核心は道德に収斂し、後者の著作において炸裂する。

レヴィナスの思想の核心は道德の転倒にある。道德は全体性の内部において存在しえず、拒否される。全体性のなかにあるものは擬似道德である。それゆえ、道德の不可解な力に引きずられて全体性を飛び出さざるをえない宿命、不可抗性がレヴィナスの思想の動線なのである。レヴィナスはレヴィナスが考えている以上に、現代哲学の思想家たち、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティたちとかけ離れている。彼の他性はその自性、すなわち西洋的ロゴスを破碎せざるをえないユダヤ的宿命論を受け継いでいる。彼の倫理は、たとえばフッサールのそれとは根本的に異なる。レヴィナスの倫理においてはノエシスの主観は不可能であり、ノエマは見られることができない。その視線は全体性の壁にぶつかって反転する。フッサールは徹底して認識的総合の観点に立っているが、レヴィナスには認識論的残滓はどこにも残っていないのである。

レヴィナスは自性を拒否し殺害しようとしたその廉によって、道德の前に立ち往生せざるをえないのである。

## On the Problem concerning the Concept of Moral 4

——The Paradox of Moral by Levinas——

OHTA Naomichi

### Abstract

It is interesting for our investigation into the meaning of moral to follow the unique and queer thought about the moral of *Autrui* (otherness) by Levinas.

His paradoxical theory about the essence of moral is quite surprising to us. His thought is certainly a being like a mine layed in the field of moral. If his theory has any reasonable ground, we should probably reexamine the meaning of moral, and reexamine its categories.

This essay is not prepared for the elucidation of the structure of thought by Levinas, but for the verification of his propositions about moral, considering their persuasiveness and originality. We consider that his trial may involve the dissolution of the established concepts, and that it gives us some hints for analysing the serious mental problems in today's society.

His extreme theory concerning the moral of *Autrui* is most comprehensively developed in his dissertation “*Totalité et Infini*” (1961) and in his later period work “*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*” (1974). Therefore we will deal with and compare these books, and inquire the whereabouts of his thought of moral.

For this purpose, we consider next points at issue:

1. On the problem of moral of *Autrui*
2. De-construction of the self
3. Retreat from moral
4. Moral guilty about the self
5. The whereabouts of the moral of *Autrui*

**Key words** : Levinas (レヴィナス)

autrui (他者)

visage (顔)

infini (無限)

diachronie (隔時性)

(平成20年9月29日受理)